

Compte rendu

Ouvrage recensé :

O'LEARY, Joseph Stephen, *La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*

par François Nault

Laval théologique et philosophique, vol. 51, n° 1, 1995, p. 212-216.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400908ar>

DOI: 10.7202/400908ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

et incalculable » (p. 163). Les difficultés du rationalisme ne sont pas levées, si ce n'est par une théologie strictement fondée sur la Révélation. Il me semble en tout cas que la problématique transcendante est incompatible avec la perspective hégélienne, qui renonce, au nom de la raison, au rationalisme logicisant de Kant, et voit l'Incarnation du Christ comme un défi à l'entendement, fondateur de la raison, et justifiant la philosophie comme théologie spéculative. Le Témoignage peut stimuler la raison, sans être anticipé ni « précompris » par elle. N'est-il pas essentiel à la raison de se laisser surprendre, et d'être dérangée de ses cadres préétablis ? Au demeurant, il y a beaucoup à tirer philosophiquement du fait que « – la christologie est anthropologie transcendante ; – l'anthropologie est christologie déficiente » (p. 162), car il y a là tout un programme de recherche, encore mal exploré.

On ne saurait rendre compte de tous les auteurs dont traite un livre aussi riche ; il y a le « Jésus des professeurs », celui d'Auguste Comte avec son esprit dérangé (p. 177-178), celui de Strauss, qui « mythise bien plus que Bultmann ne démythise (p. 179), celui de Renan qui « sent le patchouli » (p. 184) ; il y a le Jésus flamboyant des Russes mystiques ou visionnaires, Soloviev, Dostoïevski, Rozanov, Berdiaeff. Mais la sympathie de l'auteur va plus encore à des méconnus comme Rosmini (du moins en France), comme Romano Guardini (du moins des philosophes) ; elle se précise même davantage quand il s'agit du « Christ cosmique » du père Teilhard de Chardin, dont la justesse théologique et la portée philosophique et religieuse unit Xavier Tilliette à l'oeuvre de Maurice Blondel. Ce penseur, dont la thèse sur *L'action* (1893) fut un événement³, a puisé dans la dévotion chrétienne l'inspiration de son panchristisme philosophique. Sans que sa philosophie cherche à être édifiante – tendance que Hegel critiquait à juste titre – elle présuppose la prière du croyant ; mais la prière se fait parfois philosophique, d'après les *Carnets intimes*, heureusement publiés. La conception du Christ Médiateur oriente la philosophie vers le surnaturel, et la réflexion christologique s'oriente vers une philosophie eucharistique, et vers le problème de la conscience humano-divine du Christ. Le cheminement philosophique de Blondel part du mystère du Christ, présent comme Dieu dans l'Eucharistie ; la question est dès lors de rejoindre le Jésus de l'histoire et de comprendre la conscience du Christ en sa réalité humano-divine, sans faire de l'humanité de Jésus un simple déguisement du Christ cosmique, éternel médiateur. C'est que le Christ est « l'universel stigmatisé des souffrances humaines » (cité p. 346).

Après avoir, très heureusement, signalé les incursions de Ricoeur dans la christologie par le biais de la symbolique du Sauveur et de la Poétique de la liberté, Xavier Tilliette conclut en soulignant l'importance historique de la christologie des philosophes, sa richesse, sa diversité et son actualité, en rendant hommage aux efforts lumineux d'Emilio Brito et de Hans Urs von Balthazar. Il est donc certain, au terme de la lecture de ce livre que : « Le Christ n'est pas l'apanage des théologiens, il intéresse prodigieusement la philosophie : ce n'est pas cela qui est la surprise, c'est bien plutôt que les critiques et les historiens s'en soient si peu aperçus » (p. 470).

Jean-Louis VIEILLARD-BARON
Université de Poitiers

Joseph Stephen O'LEARY, **La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux**. Coll. « Cogitatio fidei », n° 181. Paris, Cerf, 1994, 330 pages.

Les questions théologiques que soulève le pluralisme religieux sont redoutables. Le problème de la vérité constitue certainement l'un des sujets les plus difficiles, mais aussi l'enjeu fondamental

3. Le centenaire en a été dignement célébré par un colloque à Aix-en-Provence, publié récemment : *L'action. Une dialectique du salut*, textes rassemblés par M.J. COUTAGNE, Paris, Beauchesne (« Bibliothèque des Archives de Philosophie »), 1994.

d'une réflexion interreligieuse. Dans son dernier ouvrage, Joseph Stephen O'Leary aborde cette question de front, n'hésitant pas à se confronter à la pensée de philosophes tels Ludwig Wittgenstein, Jacques Derrida, Michel Foucault et Richard Rorty⁴. Si le recours à ces auteurs est justifié par la nécessité d'approfondir certaines questions théoriques bien précises, il répond surtout au besoin qu'éprouve O'Leary de dépasser une « théologie restée prisonnière des styles de réflexion qui ne sont pas à la hauteur de ce qui est à penser aujourd'hui » (p. 305). La question interreligieuse se trouve ainsi reliée au problème plus large de l'inscription de la théologie dans le champ contemporain du pensable. C'est d'ailleurs l'un des grands mérites du travail d'O'Leary de poser la question du pluralisme religieux non seulement par rapport à la rencontre effective des religions, mais aussi par rapport à son incidence sur l'auto-compréhension de la théologie et du christianisme.

D'entrée de jeu, O'Leary se montre critique à l'égard de toutes formes d'absolutisme religieux. « Faut-il prouver, à force de logique, avant même d'avoir acquis une compréhension profonde des autres traditions, que seule la tradition chrétienne est la vraie » (p. 9) ? L'auteur croit plutôt qu'il importe d'approfondir la conscience de relativité affectant la religion chrétienne, comme toutes les religions. Il faut renoncer, pour cela, à une conception essentialiste du phénomène religieux. Les religions sont des formations historiques empreintes de finitude ; elles sont des constructions de l'être humain aux prises avec les problèmes de l'existence. Aussi, l'identité d'une religion n'apparaît pas donnée une fois pour toutes : sa constitution prend plutôt la forme d'une « histoire mobile », elle représente « un *projet ouvert et relatif* » (p. 47). « L'identité chrétienne, comme celle d'un individu humain, est faite pour naître, modifiée mais reconnaissable, au sein des situations et des rapports divers et imprévisibles où elle a à se construire » (p. 15).

La conversion de la théologie en pensée interreligieuse apparaît le corollaire nécessaire de la relativisation de l'identité chrétienne. C'est ici que l'on croise le problème du pluralisme. Pour l'auteur, l'antidote à la désorientation provoquée par le pluralisme réside dans la relation même du christianisme aux autres traditions. Une « religion dialogale » est mieux à même de distinguer les différents niveaux de son propre héritage, renonçant à identifier l'attitude de fond qu'elle incarne aux représentations dans lesquelles elle s'exprime. Une telle religion apparaît capable de se situer dans un rapport critique avec sa propre vérité. Ainsi, une théologie convertie en pensée interreligieuse devrait prendre la forme d'une « interrogation mobile » du monde religieux, « pour mettre à nu le caractère contingent, provisoire, mélangé des représentations engendrées par l'histoire, et pour déconstruire le rapport immédiat à l'origine et à l'absolu qu'elles ont revendiqué » (p. 11).

Ces dernières remarques appellent des précisions supplémentaires, qui vont nous permettre de dégager une certaine tension, constitutive de la pensée d'O'Leary, entre l'instance de vérité et l'instance discursive. D'une part, l'auteur souligne que la relativisation de la tradition chrétienne ne va pas sans la reconnaissance de la vérité qu'elle porte. Si les religions sont des constructions historiques et culturelles, une réalité absolue y vient néanmoins au jour. La question qui se pose alors est de savoir « comment concilier la texture subjective (historique, culturelle, métaphorique) des traditions religieuses avec la reconnaissance d'une réalité objective les fondant » (p. 22-23) ? D'autre part, l'idée même de « religion dialogale » implique la mise en oeuvre d'une réflexion sur le statut du langage religieux. C'est en relativisant les discours religieux particuliers qu'on ruinera le point de vue absolutiste, obstacle majeur à une réflexion interreligieuse. Or, une telle relativisation des discours passe par la mise à nu des lois de leur constitution.

4. Dans un livre précédent, O'LEARY avait abordé la problématique du dépassement de la métaphysique en théologie. Voir *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, San Francisco, Harper and Row, 1985.

Ainsi, non seulement s'agit-il de préserver une instance de vérité, mais il importe de l'inscrire dans le tissu discursif lui-même. Toute la difficulté de la tâche que s'assigne O'Leary repose ici : penser le relatif, sans souscrire à la thèse de la disparition de l'idée de vérité. Il s'agit de reconnaître la relativité des expressions langagières, sans instaurer le relativisme.

D'abord voyons comment O'Leary entend établir la mobilité du sens et de la vérité dans la tradition chrétienne.

Au chapitre deux, l'auteur propose une lecture de la théorie de la dissémination de Derrida, en vue de tirer quelques conséquences théologiques de la reconnaissance du caractère contextuel du sens. Loin d'impliquer une paralysie de la pensée, la théorie de la dissémination impose simplement certaines conditions d'exercice pour la réflexion théologique. Ainsi, « la reconnaissance de la condition disséminée du langage chrétien nous renvoie à la tâche modeste qui consiste à élaborer des messages intelligibles dans des contextes précis » (p. 61). Elle nous libère en outre « de l'obsession de vouloir englober dans une seule vue synthétique la totalité de ce que l'intelligibilité chrétienne a été et peut être » (p. 61). Vu sous cet angle, l'éclatement du sens, dont Derrida a fait la théorie, apparaît peu subversif pour la théologie. La manière même dont la théorie de la dissémination affecte la nomination de Dieu ne semble pas cruciale. Bien sûr O'Leary note que le signifiant « Dieu » se prête au glissement infini du sens selon les contextes successifs ; mais il précise aussitôt que « les glissements du sens de "Dieu" constituent une suite de déterminations précises, une histoire significative » (p. 65). Ce retour du sens sous la forme d'une totalité a de quoi surprendre ! On peut d'ores et déjà soupçonner O'Leary d'entretenir à l'égard de la pensée de Derrida un rapport plus critique qu'il ne l'affirme explicitement.

Au chapitre trois, l'auteur poursuit sa recherche d'un concept de vérité « qui soit à la fois ferme et flexible » (p. 16). O'Leary caractérise par là un concept de vérité « compatible à la fois avec une relativisation historique de tout discours religieux et une affirmation de l'objectivité référentielle du langage dogmatique » (p. 16). Avouant d'emblée qu'on « ne peut plus compter aveuglément sur un lien direct entre le discours et la chose même à laquelle il se réfère » (p. 92), O'Leary entame une discussion avec des philosophes (Michel Foucault, Richard Rorty) et des théologiens (Richard Swinburne, George Lindbeck, Paul J. Griffiths, Harold Netland) ayant abordé, d'une façon ou d'une autre, l'idée de vérité objective. De cette confrontation, il ressort que l'on doit maintenir, contre un relativisme total, que « l'effet de vérité tire sa force non des conditions permettant son énonciation mais du seul fait que cette énonciation touche à quelque réalité objective » (p. 102). Cette référence à l'ontologie, au terme d'un parcours ayant permis d'aborder successivement les thèses d'auteurs comme Foucault et Rorty, a encore de quoi surprendre. En effet, peu d'auteurs ont mieux dégagé que ces derniers les contours de l'ordre discursif et les implications radicales qui en résultaient quant à l'impossibilité du recours à l'ontologie.

Au chapitre quatre, l'auteur retrouve de nouveau Derrida sur son passage. Après avoir abordé la question de la dissémination du sens, c'est à l'idée de l'indécidabilité de la vérité qu'il se voit confronté. Contestant la réduction de la vérité à une productivité inscrite à l'intérieur du texte, O'Leary considère que les effets mis en lumière par Derrida ne comportent aucun danger quant à l'éventuelle disparition de la vérité. En fait, ils la rendraient plus accessible, « clarifiant les modalités concrètes de son inscription dans nos langages historiques » (p. 16). Encore ici, il est permis de se demander si l'auteur a pris la mesure exacte de la critique derridéenne. En fait, si l'on examine de plus près le principe herméneutique qui a guidé la lecture d'O'Leary, on comprend pourquoi une rencontre effective avec la « pensée de la différence » n'a pas eu lieu : « Je propose de lire Derrida selon la règle suivante : quand il s'en prend à la vérité, ce n'est pas réellement la vérité qu'il vise mais seulement quelque mythe métaphysique qui en occulte le vrai mode d'être. S'il prend ce mythe pour la vérité en tant que telle, il se trompe (p. 143) ». Dans une telle

perspective, il semble que la portée de la critique de Derrida se trouve neutralisée dès le départ ; en tout cas, on diminue considérablement l'incidence qu'elle pourrait avoir à l'égard de l'idée de vérité.

Ainsi, la tension évoquée précédemment entre l'instance de vérité et l'instance discursive apparaît de plus en plus clairement. Désirant se libérer d'un concept de vérité dogmatique, minant à la base toute possibilité d'ouverture interreligieuse, O'Leary s'engage dans une réflexion sur le statut du discours lui-même. Or, dans la mesure même où sa lecture de Wittgenstein, Foucault ou Derrida tend à inscrire de plus en plus profondément sa démarche à l'intérieur de l'ordre discursif (donc à l'intérieur du paradigme langagier), il résiste en réintroduisant des catégories ontologiques appartenant à un autre paradigme. Par exemple, toute la question de l'objectivité de la vérité, constamment réanimée par O'Leary, apparaît indissociable d'une métaphysique de la subjectivité, dont une grande partie de la réflexion contemporaine sur le langage a précisément voulu nous libérer. La distinction que propose l'auteur entre « l'attitude religieuse de fond » et les « représentations dans lesquelles elle s'exprime » révèle également une sous-estimation de l'élément langagier dans l'appréhension de la réalité⁵. En outre, cette distinction n'apparaît pas étrangère à une certaine « quête essentialiste », critiquée précédemment par O'Leary. Une simple analyse permet ainsi de mettre à jour une contradiction profonde entre l'intention déclarée de l'auteur et sa pratique discursive effective.

La difficulté propre à la position d'O'Leary tient donc au fait qu'elle se situe au confluent de deux univers métaphysiques, en eux-mêmes incommensurables. Alors même qu'il utilise un ensemble de concepts propres au paradigme langagier, il hésite à embrasser l'univers métaphysique qui lui correspond. Cette ambivalence apparaît d'ailleurs dès l'introduction de l'ouvrage. L'auteur relève alors une objection que certains seraient tentés de lui faire : « en insistant tant sur le mobile, le contingent, le pluriel et le relatif, comment pouvez-vous être certain de ne pas être victime d'un héraclitéanisme enveloppant, dans lequel ni la foi ni la pensée ne pourront prétendre à aucune prise stable sur la vérité » (p. 13) ? Il poursuit : « Comment croyez-vous pouvoir éviter le cauchemar postmoderne, scellé par la disparition de la notion même de vérité » (p. 13) ? O'Leary répond à ces objections en soulignant que chacune des étapes de son investigation verra « l'émergence d'une vérité stable au sein même d'une relativisation universelle » (p. 14). Or, n'est-ce pas précisément de cette « stabilité » que l'auteur voulait se débarrasser afin d'élaborer une authentique réflexion interreligieuse ?

Après avoir cherché à établir simultanément la mobilité et la stabilité de la vérité dans la tradition chrétienne, O'Leary se tourne du côté de la pensée bouddhiste (chapitre V). C'est que le thème de l'*upâya* bouddhiste lui permet de rendre compte, par un autre biais, du jeu des formes finies par lequel la réalité transcendante se fait connaître. Il s'agit de montrer dans quelle mesure la conception bouddhiste de la religion, comme moyen provisoire et conventionnel d'atteindre la vérité, permet une meilleure compréhension du statut du discours chrétien. Sans méconnaître les remarques de Derrida relatives à la naïveté herméneutique des philosophes pensant retrouver une problématique poststructuraliste chez des anciens penseurs bouddhistes⁶, O'Leary croit néanmoins qu'il faille établir certains rapprochements entre ces perspectives, toutes deux utiles à l'approfondissement de l'intelligence du phénomène religieux.

Le détour par le bouddhisme conduit ensuite O'Leary à poser la question de Dieu (chapitre VI). Après avoir montré comment « Dieu » constituait le résultat d'une construction historique et

5. Voir entre autres le paragraphe sur « la foi et les croyances », p. 39-47.

6. Voir J. DERRIDA, « The Onto-Theology of National Humanism », *Oxford Literary Review*, 14 (1992), p. 6. Ce texte est cité par O'Leary.

avoir souligné la part d'instabilité associée à cette idée, l'auteur se met à nouveau à la recherche d'une instance de stabilité. C'est autour du thème de l'« incarnation plurielle » de Dieu qu'il la trouve. « Ce n'est que dans les interférences parallaxiques des perspectives locales et dans la polyphonie babélique des discours fragmentaires que la voix ou l'image de dieu peut aujourd'hui se faire apercevoir, s'incarnant dans le pluriel » (p. 219).

La question de Dieu amène naturellement O'Leary à aborder le problème christologique (chapitre VII). Il s'agit de concevoir une christologie en termes pluralistes et relativistes, qui permettrait de situer le Christ dans l'horizon interreligieux, sans pour autant trahir l'orthodoxie nicéenne et chalcédonienne. « Il nous faut trouver le chemin intermédiaire entre un attachement substantialiste aux langages mythiques et métaphysiques de la christologie traditionnelle et une dissolution désespérante de ces langages » (p. 292). À cette fin, l'auteur propose de substituer la figure du « Christ vide » à celle du « Christ plénitude ». Cette christologie, dont l'auteur nous fournit seulement l'ébauche, mériterait d'être développée bien davantage, mais il est tout de même permis d'en souligner l'originalité.

On a déjà relevé ce qui nous est apparu comme l'aporie majeure de cet ouvrage : l'articulation inadéquate de l'instance discursive et de l'instance de vérité. L'auteur n'a manifestement pas réussi à dégager les implications inhérentes à l'inscription de la théologie dans le paradigme langagier. Une plus grande rigueur épistémologique l'aurait sans doute incité à contourner moins facilement certains obstacles se dressant devant lui. Si, pour retrouver sa pertinence, la théologie doit passer par Foucault ou par Derrida, comme O'Leary le pense (p. 13), elle doit assumer son choix jusqu'au bout et emprunter ces chemins inconnus qui s'ouvrent devant elle, dans l'espérance qu'ils mènent quelque part. À cet égard, l'ouvrage d'O'Leary, en raison même de son caractère exploratoire (p. 19), constitue un essai courageux et audacieux ; il s'inscrit dans une démarche de recherche authentique.

François NAULT
Université Laval

Louis DUPRÉ, **Metaphysics and Culture**. The Aquinas Lecture, 1994. Milwaukee, Marquette University Press, 1994.

Dupré argues that culture is basic to reality, and thus influences the nature of things. Following Lévinas, he says it is culture which brings meaning to being (Cf. Emmanuel LÉVINAS, "Détermination philosophique de l'idée de culture", in *Philosophie et culture, Actes du XVII^e Congrès Mondial de Philosophie*, Montréal, Éditions du Beffroi, 1988, p. 73-82). Cultures and languages are essentially what make human beings human and therefore alter the nature of things and bring new kinds of things into being. Metaphysics must therefore treat culture as within the fold of its investigations, as belonging to an analysis of "ultimate" reality.

It is Dupré's contention that the cultures which have developed in the modern world since the separation of theology and science have divided us, making contact between people extremely difficult. He says that at the beginning of modern era : "Being and knowledge came to be separated" (p. 2). "The metaphysical search for the ultimate ground became transformed into a quest for epistemic foundations. The mechanistic concept of causality of the seventeenth century annulled the traditional metaphysical question as meaningless : being meant no more than the sum of all beings" (p. 3). Nostalgia does not help : "A simple return to the metaphysics of the past never suffices for justifying the present" (p. 24).